

El legado griego. Democracia, justicia y anarquía: ¿razones de un amor o genealogía de un odio?

The Greek legacy. Democracy, justice and anarchy: reasons of love or hatred genealogy?

Ana Paula Penchaszadeh ¹

Fecha de Recepción: 11 de Octubre de 2011
Fecha de Aceptación: 18 de Octubre de 2011

Resumen: *En este artículo se exponen algunas de las razones por las cuales se ama y se odia la democracia desde los griegos. Para ello se hace hincapié, por un lado, en la dimensión soberana y violenta y en el pathos isogónico necesariamente comprometido en todo ordenamiento igualitario y, por otro lado, en el extraño vínculo que existe entre democracia, justicia y anarquía. Asimismo, se abordan las tensiones de la forma política democrática, forma que guarda una afinidad indiscutible con la arbitrariedad y el carácter infundado de las divisiones sociales, es decir, del orden justo de la comunidad. Aun Platón y Aristóteles, que temían los efectos devastadores de la democracia como gobierno de cualquiera y negación de la división supuestamente jerárquica y natural (es decir, indiscutible) de las partes de la comunidad, fueron incapaces de dar un fundamento incuestionable a este principio de división de las partes que haría posible el establecimiento de una verdadera justicia. Sobre estas cuestiones versa, entonces, el presente artículo.*

Palabras

clave: *Democracia – isogonía – justicia – Platón – Aristóteles.*

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales (FCS), Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Dra. en Ciencias Sociales (UBA), Dra. en Filosofía (Paris 8), Francia. Magister en Sociología & Ciencia Política, Licenciada con honores en Ciencia Política (UBA), Investigadora asistente CONICET/IIGG-FCS-UBA, Profesora de grado y de posgrado de la UBA, Argentina.
Correo electrónico: anapenchas@yahoo.com

Abstract: *This article describes some of the reasons why we love and hate democracy since Greek times. To this end, there is an emphasis, on the one hand, on the sovereign and violent dimension and the isogonic pathos that is necessarily involved within any equal ordering, and on the other hand, on the strange link that exists between democracy, justice and anarchy. This article also addresses the tensions of the political democratic form that holds an indisputable affinity with the arbitrary and unfounded nature of social divisions, to wit, the just order of the community. Even Plato and Aristotle - who feared the devastating effects of democracy as a government of anyone and the denial of supposedly natural (that is, without question) and hierarchical division in the parts of the community - were unable to give an unquestionable basis for this principle of division of the parts that would make possible the establishment of a true justice. This article, therefore, deals with these matters.*

Keywords: *Democracy – isogony – justice – Plato – Aristotle.*

“Ciertamente, el odio a la democracia no es una novedad. Es tan viejo como la democracia misma, y ello, por una simple razón: la propia palabra constituye una expresión de odio. Fue primero un insulto inventado en la Grecia antigua por quienes veían en el innombrable gobierno de la multitud la destrucción de cualquier orden legítimo. Resultó sinónimo de abominación para todos cuantos pensaban que el poder correspondía por derecho a quienes se hallaban destinados a él por su nacimiento o a quienes eran convocados a él por sus capacidades.”¹

1

Desde los griegos, la democracia ha sido definida como una forma *injusta* de gobierno en la cual gobierna el pueblo (*démos*) como conjunto de ciudadanos. El “reino del pueblo” se desarrolló en Grecia a partir de fines del siglo VI a.C. y se impuso a

¹ Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 10.

partir del siglo V. Su emergencia se encontró asociada a una crisis del orden tradicional aristocrático. Las reformas de Solón hacia el año 595 a.C. dieron forma a una democracia tradicional (en la que se introdujo el Consejo de los 400, conformado por un pequeño “pueblo” de agricultores y artesanos) basada en la igualdad (*isokés*) geométrica y proporcional, como nuevo fundamento de la *eunomía* y de la *philía*:

La ciudad forma un conjunto organizado, un *kosmos*, que resulta armonioso si cada uno de los componentes está en su lugar y posee la porción de poder que le corresponde en función de su propia virtud: ‘Al *démos* –dirá Solón–, le he dado tanto de *kratos* (o de *geras*) cuanto era suficiente, sin quitar ni agregar nada a su *timé*’.²

En el primer momento de la democratización soloniana (cuyo espíritu buscaron recuperar tanto Platón como Aristóteles), la igualdad no consistía en el derecho igual a todas las magistraturas y a la propiedad territorial (principios claramente democráticos), sino en la existencia de una ley igual para un conjunto de ciudadanos con diferentes cualidades (principio *político* de la aristocracia):

Ahora es la *diké* la que fija el orden de distribución de las *timai*, son las leyes escritas las que reemplazan la prueba de fuerza en que siempre triunfaban los poderosos y las que imponen ahora su norma de equidad, su exigencia de equilibrio.³

De ahí que Aristóteles contrastara la justicia “según los méritos” de esta ciudad democrática soloniana con la democracia radical (aquella que no se rige por una ley escrita o principio constitucional), producto de las reformas realizadas por Clístenes en el año 507 a.C., en la que se reemplaza el ideal aristocrático de *eunomía* por el ideal democrático de *isonomía*. Este último se funda en una igualdad aritmética que rompe con la proporción según los méritos e instituye, por tanto, una igualdad civil y política absoluta de todos los ciudadanos, es decir, de los *autóctonos*, volviendo masiva y activa la participación de éstos en la asamblea, los tribunales y las magistraturas. En palabras de Vernant:

² Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 104-105.

³ *Ibidem*, p. 105.

La corriente democrática va más lejos; define a todos los ciudadanos, en cuanto tales, sin consideración de fortuna ni virtud, como ‘iguales’, exactamente con idénticos derechos de participar en todos los aspectos de la vida pública. Tal es la idea de *isonomía* que toma la igualdad en forma de la relación más simple 1/1.⁴

Con el principio de *isonomía* termina de tomar forma el ideal político/democrático del ciudadano cabal como *aquel que aprende a gobernar siendo gobernado* en una lógica simétrica circular, que tan bien define Aristóteles en su libro III de la *Política*. Para muchos autores (por no decir, para la mayoría), a partir de las reformas de Clístenes, la esfera pública se ve despojada de todo carácter privado y particular, rompiendo con la lógica de los *gene* e instituyendo, por primera vez en la historia, un espacio de y para los *iguales*. El ágora, como escena pública privilegiada para la manifestación agonal de rivalidades y diferencias, se constituye a partir de esta igualdad política absoluta entre ciudadanos (una igualdad que nada tendría que ver con la esfera privada del *oikos*, con sus jerarquías, su ordenamiento “natural” y su despotismo).

Por primera vez en la historia, la identidad personal y colectiva se constituye en el espacio público y no se desprende esencialmente de las pertenencias familiares o tribales: el nacimiento de la democracia coincide con el nacimiento de un nuevo modo de vida en común, es decir, con ‘la invención de la política’.⁵

Un autor como Jacques Derrida busca conmover e interrogar este sentido al parecer indiscutible de la *isonomía* griega, y desplegar las aporías *isogónicas* del modelo democrático heredado por Occidente.⁶ Para ello, deconstruye las fronteras que supuestamente separaban el espacio privilegiado e impoluto de la *polis*, de la esfera privada del *oikos*. La *isonomía* y la *isegoría*, para este autor, aun en Grecia clásica, tenían su base en la *isogonía*, es decir, en una igualdad “natural”, de nacimiento, que

⁴ Ibídem, p. 110.

⁵ Kervégan, Jean-François. “Démocratie”. *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Raynaud, P. et Rials, S., Paris: PUF, 1996, p. 127.

⁶ Desde los años ‘90 hasta nuestros días se puede apreciar un renovado interés de la filosofía política por reinterpretar, a la luz de nuevos problemas y preguntas, los conceptos griegos clásicos heredados y, especialmente, el concepto de democracia. Claros ejemplos de ello pueden encontrarse no sólo en la filosofía francesa -Rancière, Derrida-, sino también en la italiana -Agamben, Espósito-.

hacía posible el establecimiento de una frontera entre los helenos (*xénos*) y los bárbaros (*héteros*).⁷ Llevando a cabo una desnaturalización profunda de los conceptos, Derrida muestra cómo incluso aquellos que parecieran sostener la visión clásica de la política en el horizonte de la *isonomía*, cuando deben justificar la frontera de la *polis*, vuelven indefectiblemente a la *isogonía* (es decir, al fundamento “natural” de lo político, es decir, del *orden justo* de la comunidad).

Los que componen la ciudad, por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo ‘similares’ los unos a los otros. Esta similitud funda la unidad de la polis, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *philía*, asociados en una misma comunidad.⁸

Partiendo de las definiciones de Émile Benveniste en su *Vocabulaire...*, Derrida sostiene que la contracara de esta *philía* no es la *xénia*, vocablo totalmente afín a la conceptualización de un nosotros enmarcado en un *ethos* heleno, sino el *héteros*, el bárbaro, el esclavo, la mujer, el niño: la absoluta igualdad al interior del mundo masculino libre de la *polis* griega tiene su correlato en la determinación de un extranjero radical que es arrojado más allá de los márgenes de la comunidad. Definiendo al *philótès*, dice Benveniste:

Haremos uso de un índice valioso que ofrece la fraseología homérica para definir esta noción a partir de la unión entre *phílos* y *xénos*, entre *phileîn* y *xenízein*. Formulemos sin rodeos lo que esta unión enseña en sus distintos usos: la noción de *phílos* anuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad hacia el *xénos*, el «huésped» («*hôte*») extranjero. Tal es la definición que proponemos.⁹

⁷ “El *génos* griego (descendencia, raza, familia, pueblo, etc.) está unido por parentesco y por comunidad de origen (*oikeion kai suggenês*). Por este doble motivo es extranjero al *génos* bárbaro (*tô de barbarikô othneîon te kai allôtrion*) (470c). Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más concretamente en todos los nacionalismos de la historia, un discurso sobre el nacimiento y sobre la naturaleza, una *phýsis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *phýsis* genealógica) ordena en última instancia el movimiento de de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera. Esta *phýsis* lo comprende todo, el lenguaje, la ley, la política, etc.” en: Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, p. 112.

⁸ Vernant, *op.cit.*, p. 72.

⁹ Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris: Editions de Minuit, 1969, p. 341.

La *philía* supone un conjunto de prestaciones y contraprestaciones recíprocas que permiten que el *xénos* encuentre asilo y refugio en comunidades que lo *reconocen*, por encontrarse unidas a un *contrato*. Sobre esta base se define tradicionalmente la hospitalidad, una hospitalidad que reconoce al *xénos* y niega al *héteros* (al radicalmente otro). La *philía* reviste para Benveniste relaciones obligatorias de reciprocidad; dice: “es el cumplimiento de actos positivos implicados en el pacto de hospitalidad mutua”¹⁰. Aun cuando se fundan siempre en una serie de pactos ancestrales entre familias o comunidades, el conjunto de estos intercambios se muestran como “naturales”, como si el contrato fuera sólo posible entre aquellos que se reconocen como miembros de una misma progenie (*xénia*), marcando la relación y el vínculo a partir de una posesión común, de un parentesco. Autores como Benveniste y Vernant, pasados por el rasero de la deconstrucción,¹¹ permiten, entonces, dismantelar y mostrar cómo el *orden justo* de la comunidad política y sus fronteras siguen dependiendo de “la prótesis del origen” común basada en la consanguinidad.

Quando Benveniste quiere definir al *xénos*, no hay nada fortuito en que parta de la *xénia*, es decir, en el pacto, en el contrato o la alianza colectiva que se llamaba así. En el fondo, no existe *xénos*, no existe extranjero antes o fuera de la *xénia*, de ese pacto o de ese intercambio con un grupo, más precisamente con un linaje.¹²

En este punto resulta importante marcar las diferencias en la forma en que Derrida y otros autores, como Vernant, Châtelet, Arendt e, incluso un autor contemporáneo a Derrida como Cornelius Castoriadis, comprenden la constitución del *espacio público*. Para estos últimos, el espacio público sólo puede ser concebido a partir de la emergencia de los conceptos de *isonomía* e *isegoría*, dejando atrás, “superando”, el *pathos isogónico* (es decir, a partir de una clara ruptura con la esfera del *oikos*). La democracia griega es presentada por estos autores como el paradigma de lo que la política es en términos *puros*. Un libro monumental como *La condición humana* sólo

¹⁰ Ibídem, p. 344.

¹¹ La deconstrucción se propone poner palabras ahí donde no las hay y redefinir el sentido de lo que nos parece natural o indiscutible, no para “depurar mentiras” y hacer visible una verdad, sino para asumir la contrariedad de los conceptos y las instituciones; es decir, su carácter político, discutible y abierto.

¹² Derrida, Jacques y Duffourmantelle, Anne. *La Hospitalidad*. Buenos Aires: De la Flor, 2000, p. 35.

puede ser comprendido sobre la base de las distinciones griegas clásicas y, en especial, de ciertas distinciones que Arendt retoma de Aristóteles para componer su concepto de política.

No tengo dudas de que la crítica de Arendt de la esclavitud podría extenderse a las descripciones de los no-ciudadanos en la Atenas clásica, pero ¿su apelación a la esfera pública es capaz de resistir la distinción entre lo público y lo privado que, sin embargo, Arendt mantiene? (...) En 1951, Arendt se opuso al Estado-nación por el modo como estaba asociado a la expulsión y a las minorías nacionales privadas de derechos. La *esfera pública* y la noción de una *comunidad* política surgen precisamente como alternativa al *Estado-nación* y su relación estructural con el nacionalismo. Pero si diez años después la esfera pública se elabora a través del ejemplo de la Atenas clásica, ¿las políticas de clase y de raza de Atenas han sido simplemente sustituidas por el nacionalismo de la nación?¹³

Otro ejemplo claro en esta línea es la teoría de Cornelius Castoriadis según la cual la democracia griega constituye el paradigma de una sociedad autónoma. La autonomía es definida como el actuar reflexivo de una razón que se crea a sí misma, individual y socialmente, en un movimiento sin fin y que, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado. Asimismo, se define por la autotransparencia de una sociedad que no oculta su origen imaginario bajo proyecciones extrasociales, sabiéndose explícitamente como sociedad autoinstituida. Grecia clásica no habría ocultado a sus ciudadanos su autoinstitución, evitando imputar a una fuente extrasocial y trascendente (a una alteridad ajena a los hombres) su propia fundación.

La libertad, como *imaginario radical instituyente*, es definida entonces como la capacidad humana de *autocreación* y *autoalteración* infinita de las formas sociales que, según Castoriadis, los griegos ejercieron por primera vez en la historia. La libertad es la capacidad que tienen seres individuales y colectivos de trascender su ser actual, extendiendo el límite de lo posible que necesariamente todo orden dado impone. Esta “subjetividad”, entendida como instancia reflexiva y deliberante, tuvo su origen en Grecia clásica. Gracias a los griegos, la política comenzó a concebirse como una

¹³ Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 58-59.

actividad colectiva explícita y lúcida, reflexiva y deliberativa, cuyo objeto es la institución de la sociedad mediante la palabra y la ley. Los griegos consideraron la institución de la sociedad como una obra humana, descubriendo así el carácter convencional del *nomos* (en contraposición con la necesidad de la *phýsis*) y abriendo la posibilidad de revisión infinita de lo justo y lo injusto y las distintas formas de regímenes. Para Castoriadis, la ley no puede ser simplemente dada, los hombres deben dársela a sí mismos; la sociedad debe dejar de ser concebida como una familia, adquiriendo la forma de una sociedad fundada en relaciones creadas por seres libres y autónomos.

Castoriadis distingue *lo político*, como la dimensión explícita del poder presente en toda sociedad, de *la política*, inventada por los griegos, que supone un movimiento reflexivo capaz de volver sobre sí mismo poniendo en cuestión, infinitamente, sus propios límites: los ciudadanos constituyen y crean el espacio público a través de la reflexión, la deliberación y la discusión de los fundamentos de su institución social. A esto se refiere Castoriadis cuando piensa la radicalidad democrática a partir de Grecia clásica: una conciencia del carácter arbitrario, fundado y modificable del orden de la *polis* (es decir, de la justicia y del régimen como ordenamiento de las partes de la comunidad en función del principio de autonomía colectivo e individual). La democracia, como el orden de la política por excelencia, parte de la aceptación de la dimensión instituyente de una sociedad; su fundamento es la capacidad de una colectividad de darse sus propias leyes, autoafectándose y autoinstituyéndose a sí misma.

La teoría de Castoriadis es una de las derivas interpretativas posibles del modelo democrático griego. Pero también existe un grupo de autores que, tomando como punto de partida el modelo griego clásico (es decir, *lo que la democracia supuestamente fue*), buscan mostrar lo que la democracia actual efectivamente no puede ser. Estos amantes políticos de *lo posible*, siguiendo aquella famosa distinción realizada por Benjamin

Constant (1819) entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos,¹⁴ oponen la representación (la libertad individual, como fundamento de una democracia posible) a la participación directa (que habría dado forma a la democracia griega). Pero, para los fines de la presente indagación, baste con decir que tanto para la perspectiva que hace de la democracia griega un paradigma de lo que la democracia debe ser, como para aquella que se le opone (idealizando, eso sí, su origen), la democracia griega representa un *ideal* (al que aspirar o renunciar).

Derrida, a contrapelo de ambas lecturas, sostiene que existe un proceso de encubrimiento de la *lógica isogónica* presente en el concepto mismo de *ethos* griego, como condición para la construcción de una frontera, de una “condicionalidad”, fundamento de la comunidad “política” (como ese *volver a sí* constitutivo de toda reunión, de toda sociabilidad autodeterminada), es decir, de una comunidad organizada según un principio de justicia. Su aporte es de vital importancia para una desnaturalización del “renacentismo” que ha caracterizado toda la tradición occidental, en especial de la moderna, según el cual Grecia debería orientar con su haz de luz toda democracia que se precie de ese nombre (ya sea por la emulación o la renuncia). Ahí donde muchos autores encuentran el origen de “la política” por excelencia (un ámbito escindido de la violencia y del orden familiar, que ha dejado atrás la oscuridad de la herencia), Derrida ve uno de los fantasmas que asedian desde siempre a todo ordenamiento justo de las partes de la comunidad (de antaño y de hoy): una *teogonía carno-falogocéntrica* que encadena las figuras del padre, el hijo y el hermano con la del soberano.¹⁵ A partir de los aportes de Derrida pareciera legítimo preguntarse ¿este amor

¹⁴ “(...) nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada. En la Antigüedad, la parte que cada cual tenía en la soberanía nacional, no era, como en nuestros días, un supuesto abstracto. La voluntad de cada uno tenía una influencia real; el ejercicio de esta voluntad era un placer vivo y repetido. Por lo tanto, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios para conservar sus derechos políticos y su participación en la administración del Estado. Cada cual, sintiéndose orgulloso del valor de su sufragio, encontraba sobrada compensación en la conciencia de su importancia personal.” Constant, Benjamin. *La libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos*. 1819 [On line]. En www.bibliojuridica.org/libros/5/2124/16.pdf

¹⁵ “Carno-falogocentrismo: Término *compuesto*. Conjunto de determinaciones que acompañan la postura metafísica occidental (comer carne, poseer virilidad y la razón): existe también, según Derrida, ‘afinidad entre el sacrificio carnívoro, en el fundamento de nuestra cultura y de nuestro derecho, y todos los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, la crianza, el amor, el

ciego e incondicional a la democracia griega, no constituye entonces una de las principales razones por las cuales, todavía hoy, no es posible desasirse de la estructura carno-falogocéntrica sobre la cual se erige la ciudadanía y lo común, la justicia como ser-con-otros?

2

El odio a la democracia, entendida como participación de *cualquiera* (de aquellos que no poseen ninguna cualidad) en el gobierno y en el poder, debe rastrearse en los dos grandes teóricos de la república: Platón y Aristóteles. Desde Platón, la palabra democracia designa una forma injusta de organización de la ciudad en la cual la mayoría o vulgo (*démos*), aquellos incapaces de filosofar, aquellos que no poseen ninguna cualidad, ocupan por turnos los cargos públicos.

Tanto Platón como Aristóteles definieron la democracia como la antesala de la anarquía (y la tiranía), marcando así su decurso negativo y la necesidad de contrarrestar sus excesos para defender el orden justo de la comunidad: “Tal es la paradoja de la democracia: este régimen, que expresa la esencia misma de la polis, puede entrañar el retorno a un modo no político o pre-político de dominación”¹⁶. La democracia es una forma de gobierno injusta pues no se funda en el mérito y en la virtud (igualdad proporcional), sino en una absoluta igualdad de los desiguales (igualdad aritmética). Si la justicia consiste en una suerte de especialización por la cual cada parte de la comunidad ocupa el lugar que le corresponde, es decir, una igualdad para los iguales y una desigualdad para los desiguales (igualdad geométrica), entonces existe una profunda afinidad entre democracia y anarquía, pues la emergencia de la primera implica la emergencia de la segunda y la de ésta la de la tiranía. Platón y Aristóteles componen, entonces, sus repúblicas para evitar los efectos negativos del gobierno de cualquiera, como bien explica Rancière. Dice Aristóteles, en su *Política*, que la mejor

duelo, y en la verdad en todas las apropiaciones simbólicas o lingüísticas’.”, Ramond, Charles. “Carno-phallogocentrisme”. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001, p. 16.

¹⁶ Kervégan, *op.cit.*, p.128.

forma de democracia es la democracia *representativa*, en la que los ciudadanos (en su mayoría campesinos), por carecer de tiempo, dejan el gobierno a los mejores (es decir, a aquellos que poseen propiedad y por supuesto son los más virtuosos).¹⁷

Pero ¿existe un principio justo en sí mismo e incuestionable para definir las partes de la comunidad en función del cual sea posible determinar, a su vez, el orden justo de la comunidad?

Si la esencia de lo político consiste en la definición de un conjunto de valores específicos, en función de los cuales se instituye una justicia particular –que determina no sólo cuáles son las partes de la ciudad, sino también qué lugar debe ocupar cada una de ellas en el concierto común–, en Platón y Aristóteles es posible reconocer ciertas contradicciones inherentes a la institución del mejor de los órdenes. En ambas teorías, la justicia aparece como un horizonte valorativo indeconstruible que, para “aparecer”, debe ser mediado por la palabra, por el hombre y su ley, comportando siempre una decisión infundada, existencial, de autoafirmación. En el tránsito de lo universal a lo particular, el derecho y la ley, como materializaciones concretas sobre las cuales yacen las comunidades, aparecen como deconstruibles pues, desde los griegos mismos, la justicia es un ideal indeconstruible.¹⁸

Por una parte, la justicia como virtud no es el mero equilibrio de los intereses entre los individuos o la reparación de los perjuicios que unos hacen a otros. Es la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde. Por la otra, la justicia política no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones entre los individuos y los bienes. Es el orden que determina la distribución de lo común.¹⁹

¹⁷ “El mejor pueblo es el campesino (...). En efecto, por no tener mucha fortuna, suelen estar ocupados y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno (...). Además, si tienen derecho a elegir los magistrados y pedirles cuentas se satisface con ello su exigencia de ambición, si alguna tienen (...).” Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 1997, 1318b.

¹⁸ Según Vernant, la redacción de las leyes aparece como una reivindicación central que surge con el nacimiento mismo de la ciudad y “en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *diké*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común pero superior a todos, norma racional sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado.”, Vernant, *op.cit.*, p. 65.

¹⁹ Rancière, *op.cit.*, pp.17-18.

La justicia como idea se presenta en Platón como indeconstruible y excediendo la capacidad reflexiva del *lógos* para su demostración racional. La idea de justicia, en Platón mismo, reenvía al marco *místico* de la filosofía, esto es, al terreno inmediato y pre-reflexivo de la convicción y de la creencia: de una razón que da razón, de una invisibilidad como fundamento de la visibilidad. Por lo tanto, existe un extraño vínculo entre justicia y anarquía, pues en la primera recae todo aquello que excede lo instituido y anima el movimiento instituyente: es decir, ella es acontecimiento, en tanto marca la emergencia del radicalmente otro, de aquel o aquello que no puede ser calculado y aun así exige ser “tomado en cuenta”. En palabras de Rancière:

Lo que los clásicos nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las “partes de la comunidad”, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea.²⁰

El concepto de justicia en Aristóteles también aparece desbordando el significado de ley.²¹ Aun las leyes “rectas” (que buscan y procuran el bien común y la vida buena) adolecen de una fijeza y universalidad que las aleja en muchos casos de lo mejor; por ello la justicia “equitativa” del gobernante cabal –como personificación de la justicia– es superior a la ley, pues puede adaptarse a la mutabilidad de las cosas prácticas. En el mejor de los regímenes políticos, las leyes miran al bien común y el hombre virtuoso y prudente salva la distancia entre justicia y ley a través de una decisión que, entonces, no puede estar precedida por una regla.

(...) lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal. (...) tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta.

²⁰ Ibídem, p. 19.

²¹ Al igual que Platón, Aristóteles se aleja de aquella visión tradicional de la ley que la igualaba a la justicia: “(...) todo lo legal es, *en cierto modo*, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todos o de los mejores o de los que tienen autoridad, o de alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.”, Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1997, 1129b.

Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto.²²

El concepto de justicia se inscribe dentro de la circularidad propia de la conceptualización práctica en Aristóteles. La justicia no habita un mundo esencial y sustancial independiente de aquel de quien es predicado. Para este autor, existe immediatez entre el bien de la comunidad y el del individuo. La prudencia del gobernante cabal se basa en una “experiencia” orientada hacia ciertos valores propios de la comunidad que lo engendró. Son estos atributos los que lo hacen capaz de deliberar no sólo acerca de los medios, sino también acerca de los principios de la acción. Mas el buen hombre en términos absolutos, el *phrónimos*, es aquel que posee una prudencia “arquitectónica”, una capacidad de decisión, respecto de lo conveniente para la comunidad. A esto se refiere Derrida cuando habla del fundamento místico de la autoridad y de la centralidad de la decisión (siempre infundada) del juez:

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje.²³

Una parte fundamental de lo que la política es (distinta de la *police*, de la mera administración sujeta a la lógica del cálculo) guarda una afinidad profunda con el problema de la justicia y la anarquía, es decir, con el carácter no fundado y contingente del orden común. Tanto Derrida como Rancière buscan reinscribir la política en el vértigo democrático, es decir, en última instancia en el derecho de *cualquiera* (de cualquier radicalmente otro) a participar en la política; ambos autores piensan la política y su forma más afín, la democracia, desde los griegos mismos, a partir de la imposibilidad de un cálculo y de un último fundamento del orden.

²² Ibídem, 1137a.

²³ Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 33.

Miguel Abensour, en una línea muy similar, indaga el vínculo que existe entre anarquía, democracia y política. Siguiendo los pasos de Lévinas, sostiene que el concepto de anarquía, como principio radical democrático, representa la resistencia de la multiplicidad a la lógica totalizante y soberana:

La noción de anarquía tal como la entendemos aquí precede al sentido político (o anti-político) que se le atribuye normalmente. Ésta no puede —sin desmentirse— definirse como principio (tal como lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como la *arché*. Ella pone en cuestión —de una forma radical y haciendo posibles instantes de negación sin ninguna afirmación— al Estado. El Estado, de esta forma, no puede erigirse como Todo. Pero, en revancha, la anarquía puede decirse. El desorden tiene, por lo tanto, un sentido irreducible en tanto que rechazo de la síntesis.²⁴

De esta manera, sostiene que el énfasis en la anarquía para pensar lo político es fundamental para una “concepción pluralista de lo social”, pues al postular una separación resistente a toda síntesis, rechaza al mismo tiempo la comunidad como comunión fusional y la identificación de lo social con el reino de la violencia hobbesiana. Esta resistencia de lo múltiple a la totalización, que Lévinas define como anarquía, hace posible una conmoción constante de la política por el acontecimiento del otro, es decir, de una Justicia que siempre se sustrae a toda apropiación política. Sin el vértigo anárquico de la democracia, sin esta apertura abisal a cualquier radicalmente otro, no puede haber política digna de este nombre. La anarquía, negación de todo principio exterior, autoridad y régimen, representa pues todo aquello que no puede ser comprendido por la soberanía.

Profundizando aún más la perspectiva de Abensour, cabe volver aquí a Derrida quien en *Canallas*²⁵ retoma el problema de la democracia a partir de lo que considera es uno de sus “hilos visibles”: el enigma de la soberanía. Habla de una “moralidad fabulosa” que postula la primacía de la fuerza sobre el derecho. Este tema no es nuevo

²⁴ Abensour, Miguel. “L’an-archie entre métapolitique et politique” en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la Politique*, Strasbourg, Univ. Marc Bloch, Vol. N° 14, (2002): 47.

²⁵ Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.

en Derrida, quien ya en *Fuerza de ley*²⁶ señalaba la afinidad que existe entre fuerza y derecho, poniendo el énfasis en la justicia como experiencia aporética que no puede reducirse, sin embargo, jamás, a la violencia soberana. La democracia, como figura incondicional, se hallaría en este cruce aporético entre justicia y derecho: es una cierta razón *razonable* que tiene en cuenta lo posible y lo imposible, que responde al otro *otro*, desobedeciendo y transgrediendo toda inyunción soberana. Existe un vínculo profundo entre acontecimiento y democracia, pues ésta puede ser potencialmente habitada por todos y por cualquiera, definiéndose entonces como incondicionalmente hospitalaria y anárquica. Para Derrida, la razón democrática debería poder renunciar incondicionalmente a la soberanía (es decir, *debería poder lo imposible*), pues sólo así sería posible la justicia, pero esto es justamente lo imposible. Frente a la fuerza-poder soberana, Derrida quiere pensar una fuerza débil, vulnerable, sin poder y expuesta a la llegada de cualquiera, del radicalmente otro; un exceso *pensable* más allá de todo dominio y autoridad. A esta democracia como promesa mesiánica abierta a la venida de cualquiera, a este *lugar que da lugar sin ser un lugar*, Derrida lo define partir de una figura platónica del *Timeo*: *khôra*.²⁷

3

Se han presentado aquí las razones por las cuales se ama y se odia la democracia y se ha hecho evidente que aquellos que la aman *la aman mal*, pues no reconocen el *pathos* isogónico y la dimensión soberana y violenta que necesariamente ésta compromete; y que los que la odian, la odian porque temen la hospitalidad incondicional y anárquica hacia *cualquiera*, es decir, la apertura abisal que ella implica. Forma política maldita pues guarda una afinidad indiscutible con la anarquía y el carácter arbitrario e infundado de las divisiones sociales que harían posible el ser-con-

²⁶ Derrida, 1997, *op.cit.*

²⁷ *Khôra* como un “lugar sin lugar”, no dialectizable, permitiría un salirse de sí, ya sea para ratificarse en un acto de soberanía, o para desapropiarse en un gesto aneconómico de entrega al otro. Véase, Derrida, Jacques. *Khôra*. París: Galilée, 1993.

otros, es decir, la justicia (del orden justo de la partes de la comunidad). Platón y Aristóteles temían los efectos devastadores de la democracia porque pensaban que era posible una división jerárquica y *natural* (es decir, indiscutible) de las partes de la comunidad, pero ninguno de estos dos pensadores pudo fundamentar este principio de división de las partes que, a su vez, permitiría el establecimiento de una verdadera meritocracia. La arbitrariedad y el carácter infundado de lo común se cuelan constantemente en sus teorías, dejando a la justicia en el horizonte de la anarquía y, finalmente, de la indistinción democrática.

Paradoja: *los que aman la democracia no hacen más que limitarla, mientras que aquellos que la odian no hacen más que invocarla para definir lo propio de la política.*

Bibliografía

- Abensour, Miguel. “L’an-archie entre métapolitique et politique” en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la Politique*, Strasbourg, Univ. Marc Bloch, Vol. N° 14, (2002).
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1997.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 1997.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Castoriadis, Cornelius. *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Vol. I. Barcelona: Tusquets, 1983.

- Castoriadis, Cornelius. *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol. 2.* Barcelona: Tusquets, 1989.
- Constant, Benjamin. *La libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos.* 1819 [On line]. En www.bibliojuridica.org/libros/5/2124/16.pdf
- Derrida, Jacques y Duffourmantelle, Anne. *La Hospitalidad.* Buenos Aires: de la Flor, 2000.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.* Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El 'fundamento místico de la autoridad'.* Madrid: Tecnos, 1997.
- Derrida, Jacques. *Khôra.* Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1998.
- Kervégan, Jean-François. “Démocratie”. *Dictionnaire de Philosophie Politique.* Raynaud, P. et Rials, S. (Dir.), Paris: PUF, 1996.
- Ramond, Charles. *Le vocabulaire de Derrida.* Paris: Ellipses, 2001.
- Rancière, Jacques. *El odio a la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego.* Barcelona: Paidós, 1992.